



Е. Хамагучі

濱口 恵俊

Переклад

В. Резаненка

ЯПОНСЬКА МОДЕЛЬ РОЗБУДОВИ СУСПІЛЬСТВА

(日本型システムの「人間」的編成)

Наука про «людське середовище»

(人間学)

Дослідник Т. Вацудзі в своїй праці «Мораль як наука про людське середовище» пише: «За поняттям "мораль" стоїть проблема аргументованого розкриття суті буття людського середовища» [2]. В іншій праці він подає такий коментар: «Мораль як сутність людської спільноти актуалізується залежно від того чи іншого її (спільноти) типу. Мораль є принципом існування (道) спільноти, тобто тим, що уможливорює міжлюдські стосунки [3]. Звідси випливає, що мораль сприймається не лише як модель особистості, а й як модель суспільства, тобто певної суспільної системи, члени якої перебувають у постійних взаємозв'язках. Отже, суспільна мораль — це принципи формування суспільства, а за далекосхідною традицією взаємозв'язки між людьми, побудовані на конфуціянських принципах (人倫), які становлять сутність людської спільноти.

Свою думку стосовно принципів формування суспільства Т. Вацудзі подає не з позицій окремого індивіда, а з позицій міжлюдських стосунків. Про це він висловлюється так: «Проблема моралі не там, де ізольований індивід, а там, де стосунки між людьми. Тому мораль слід розглядати як науку про людське середовище (人間). Якщо вивчати її без урахування цих взаємин, зрозуміти суть таких речей, як «добро» і «зло», «обов'язок», «відповідальність», «добродійність» тощо буде неможливо» [4].

Водночас спроба осягнути суть принципів формування суспільства, беручи до уваги взаємини між людьми, була б

надто поспішною, оскільки вона передувала б теорії network-суспільства, яку було розроблено лише у 1960-х рр. Зазначимо, що про таку важливу особливість суспільства японського типу, як його формування на основі людських взаємин вже йшлося у нашій праці «Основи устрою японської системи та її функціонально-структурні особливості» [25]. Отже, за Т. Вацудзі, *мораль* як наука про людське середовище синонімічна *японознавству* як науці про таке середовище.

Дослідження суті принципів формування японської системи варто здійснювати не за допомогою так званого методологічного «індивідуалізму» (方法論的個別体主義), а методологічного релатумізму (方法論的關係体主義), в основу якого покладені взаємини людського середовища. Ця стаття є спробою саме з таких позицій відповісти на запитання, як відбувається формування японської системи соціального устрою в контексті глобалізаційних процесів.

Від індивідуала до релатума

Нещодавно низький рівень японської економіки сприймався як фатальний. Низькі валютні прибутки, падіння курсу акцій, дефіцит високоякісних товарів тощо. Жодних перспектив на краще. Давалися взнаки економічні злочини, корупція серед чиновників високого рангу, поширення відчуття взаємної недовіри в суспільстві. Японці втратили віру у власні сили. На Японію дивились, як на країну без майбутнього. Водночас точилось багато дискусій щодо покращення становища, необхідності докорінних змін в адміністративній та фінансовій системах, лібералізації системи управління тощо. Предметом критики стали також і японські традиції. Як зазначає дослідник С. Ідзирі, такий стан справ вів до занепаду власної самобутності [5].

Але це не означало, що «японське» зникало як таке. За твердженням Е. Сакакібари, наслідування американської «прогресивної» моделі веде до відмови від оригінальної моделі розвитку власного суспільства [20].

З позицій американського способу організації виробництва, який базується на принципі вільної конкуренції та отриманні надприбутків, японські підприємства, що спираються на акціонерні товариства і стабільні партнерські зв'язки, постають як закриті та розрізнені. Взірцем розбудови сучасної економіки Японії є співпраця промислових кіл за умов жорсткої міжгрупової конкуренції. Проте варто зауважити, що американці, які визнають лише суто ринкову економіку, в японській

формі виробничих взаємин бачать лише протиріччя і не розуміють її суті. Принципи японської культури економічних взаємин неможливо пояснити за допомогою моделі окремого індивіда (個別体システム・モデル). Зазначимо, що, мабуть, неможливо також дати достатньо обґрунтоване пояснення суті такої японської реалії, як поєднання конкуренції та співпраці, якщо японську модель розглядати без урахування такого соціального явища, як релатум (関係体).

За твердженням соціолога М. Аокі, який у дослідженні економічних систем кожного окремого суспільства застосовує метод порівняльного інституціонального аналізу (comparative institutional analysis), англо-американська система, котра тяжіє до звичайної збалансованої ринкової моделі Л. Вальраса, не є універсальною. Лише на прикладі способів постачання комплектуючих матеріалів можна довести, що економічна раціональність японського типу може бути корисна всім країнам світу.

В англо-американській системі корпоративного управління контроль за діяльністю підприємств з боку власників акцій є проблематичним, оскільки вони зацікавлені у тому, щоб вартість акцій була максимально висока. На противагу цій системі на японських підприємствах корпоративне управління здійснюється залежно від обставин. За нормального стану фінансових справ підприємства контроль за його діяльністю здійснюється силами власної адміністрації. У разі незадовільного стану фінансових справ застосовується зовнішній контроль, наприклад, з боку головного банку [1]. За такого порівняння стає очевидною діаметральна протилежність двох систем управління підприємствами — американської та японської. В першій центральною фігурою економічної діяльності підприємства є окремий індивід — власник акцій. А в японській, згідно з вищезгаданим банківським моніторингом діяльності підприємств, функціонує динамічна система релатумізму (関係体主義). Сутність принципів управління японськими підприємствами слід шукати у моделі релатума. А хіба така повсякденна практика, як вчасне постачання комплектуючих, розробка нової продукції спільно з виробниками-субпідрядниками не вказує на те, що підприємства, які співпрацюють, є підприємствами-релатумами? В такій системі взаємин «не власні» (громадські/спільні) справи виконуються як будь-які звичайні справи. А їх виконавцями є не спеціалісти-фахівці, відповідальні за конкретні виробничі ділянки, а працівники, які є органічною складовою підприємства. Тобто управління так званими «не власними» виробничими операціями може здійснювати будь-який підрозділ підприємства.

Система суб'єктів дії — це така система, в якій індивід (суб'єкт дії) може односторонньо припинити ділові зв'язки, що були встановлені з його ініціативи. Але при цьому його власному життєвому простору гарантовано недоторканність. Тобто це система, в якій управління життєвим простором здійснюється власним автократичним способом. Універсальність і раціональність цієї системи є очевидними, тому що виключення інших осіб зі сфери діяльності суб'єкта дії дає йому можливість самотійно приймати рішення задля підвищення її результативності. Отже, у такий спосіб можна представити так зване «его», або самотійність індивідуала як окремого суб'єкта.

На противагу індивідуалу, релатум не відкидає власноруч створені ділові зв'язки, а, навпаки, доповнює ними систему життєвого простору, що окреслюється колом осіб, які його оточують. І навіть тоді, коли такий спільний життєвий простір залишається ще не визначеним, управління справами здійснюється обома сторонами, які виступають вже як суб'єктна система (主体システム). Іншими словами, обидві сторони постають як інкорпоровані суб'єкти (関与的主体). Власне, така інкорпорованість і є чинником формування суб'єктів дії. Ця система суб'єктів за своєю сутністю близька до «холона» Кестора і до «елементів взаємин» (関係子) Х. Сімідзу.

Кілька слів стосовно поняття «релатум». Дуже важливим питанням є те, яким чином суб'єкт дії правильно оцінює стан довкілля. Така оцінка здійснюється під час сприйняття об'єкта дії, вибору способу дії та власне виконання дії. При цьому раціональність дії визначається не з точки зору мети та засобів її досягнення, а з точки зору відповідності дії, характерові взаємин між партнерами. Наприклад, у випадку, коли через поведінку партнера обставини змінюються і одностороннє управління ситуацією стає неможливим, потрібно діяти, враховуючи особливості спільного для обох сторін життєвого простору, тобто особисті дії кожної зі сторін мають спиратися на взаємність з боку партнера.

Варто зазначити, що форми поведінки релатума порівняно з індивідуалом є більш природними, навіть коли релатум з власної ініціативи розриває зв'язки, об'єктивно ці зв'язки продовжують існувати. Індивідуал також не може повністю позбутися встановлених зв'язків, тому що об'єкти, якими він управляє, переносяться ним у сферу, в якій також діє інший суб'єкт-партнер. Розширення сфери дії від позиції «Я — суб'єкт» (主我) до позиції «Я — об'єкт» (客我) можна вважати слушним при-

кладом. Релатум розглядається теоріями систем як поширене явище. Система за своєю сутністю є механізмом, що забезпечує підтримку суб'єктивного порядку (主體的なまとまり) через взаємозв'язки між основними структурними елементами. Проте порядок в системі залежить не від окремих автономно діючих індивідів як її складових, а радше від тих організаційних зв'язків, що є між ними. Саме за таких умов суб'єкт дії усвідомлює себе як особистість-релатум. Отже, в системі релатум є базовою формою взаємозв'язків. Індивідуал поводить себе як суб'єкт, який діє самостійно лише у випадках наявності певних прецедентів, що стосуються взаємодії. В цьому сенсі такий індивідуал постає лише як особлива форма релатума.

Якщо не визнавати такого факту, як повсюдність релатума в японській системі, і вважати її системою окремих індивідів, це означало б погодитися з тим, що японське суспільство є колективістським, (集団主義社会) тобто таке, в якому в індивідів відсутня автономність/самодостатність. У такому разі японців слід розглядати як таких, що сумлінно працюють на свої колективи, віддані до кінця своїм лідерам, не відриваються від колективів. Їм не притаманний суб'єктивізм.

Японець на поверхневому рівні поведінки справді часто сумлінно ставиться до справ своєї фірми; спілкування з колегами на роботі для нього важливіші, ніж спілкування із сім'єю. А може бути й таке, що японець піклується про робоче оточення так само серйозно, як і про власну родину. Проте навіть така солідарність японця з оточенням не породжена японським колективізмом. Письменник М. Кіда згадує такий випадок. Під час Другої світової війни він був евакуйований до гірського селища Тітібу. Упродовж обговорення справ дехто з мешканців цього селища займав позицію, що не збігалася з позицією більшості, але після численних умовлянь вони змінювали свою думку і, таким чином, прийняття рішення завжди виглядало одногосним. Коли, наприклад, з 10 осіб троє виступали проти, решта поставали перед проблемою налагодження стосунків, адже колективне життя і праця вже стали для них звичкою [11]. Такий приклад можна вважати виявом колективізму, оскільки такого роду тоталітаризм перешкоджає вільному волевиявленню індивідуала. Принаймні, це справді так з точки зору окремого індивіда. При цьому привертає до себе увагу саме те, що люди, які спочатку були налаштовані проти більшості, змінюють свою думку. Це сталося тому, що в умовах життя гірського селища їм доводиться постійно дбати про нормальне співіснування з усією сільською громадою.

Проте їхню згоду задля такого співіснування не можна вважати підкоренням тиску громади. Це слід розглядати швидше як результат самостійного прийняття рішення особою-релатумом. Варто зазначити, що японець, на перший погляд, сприймається не як незалежний індивід, а як людина, в якій надто розвинене почуття колективної солідарності. Практично він надає перевагу стосункам з організацією, до якої належить, щиро переймається її справами. Перед японцем постійно постає питання, як краще налагодити стосунки з колегами. Така поведінка свідчить про його суб'єктивність в оцінці ситуації на суспільному рівні. Налагодження стосунків з іншими врешті-решт стає корисним як для колективу в цілому, так і для кожного зокрема.

Японський колективізм не є ні антиподом індивідуалізму, ні тоталітаризму. Його слід віднести до корпоративізму (協同団体系). Втім, з таких позицій неможливо зрозуміти прагнення японців не відриватись від колективів, у яких нібито немає індивідів-одноосібників (個別体). Це можна зрозуміти з позицій такого природного явища, як релатум, але це вже питання, що слід розглядати на рівні зміни парадигми (パフダイム・シフト) в контексті дослідження культури спільноти.

До питання про нову парадигму

В класичній літературі є кілька бестселерів, присвячених дослідженню Японії. Серед них — праця Р. Бенедикт «Хризантема і меч», у якій зроблено аналіз різних форм культури. Зокрема порівнюються євро-американська культура — так звана «культура провини і покарання» (罪の文化) — і японська «культура скромності» (恥の文化). У цій книзі провина/гріх постає як «внутрішнє обличчя» індивіда. А скромність — як поведінка людини, що намагається уникати насмішок з боку сторонніх і не хоче бути об'єктом уваги інших. За Р. Бенедикт, скромність тлумачиться як побоювання втратити власне обличчя, тобто незалежність. Отже, японців представлено як людей, у яких відсутнє відчуття самостійності. Причиною цього є страх втратити скромність.

Ще одна відома праця, яку присвячено дослідженню структури японського соціуму, — «Взаємини в суспільстві вертикальної форми підпорядкування» Т. Накане. В ній порівнюються два типи організації людської спільноти. Перший — коли кожен член спільноти відповідає своєму місцю. Наприклад, чоловіки — жінки, літні — молоді, освіта, посада, фах тощо. Другий —

коли до складу закритих суспільних груп типу іє (家) і регіональних, підвідомчих колективів входять люди різного соціального стану. Ці люди об'єднуються і взаємодіють на основі зв'язків вертикального типу. Характер вертикалі визначається за соціальним станом людей в суспільстві (вищі — нижчі, видатні — пересічні). На противагу другому типу, в першому діють горизонтальні зв'язки. Японське суспільство належить до другого типу, а євро-американське суспільство — до першого. Зазначимо, що в даній праці головну увагу прикуто до типології структури суспільства з урахуванням соціального стану індивідів.

Проблема особистості порушується дослідником К. Дої у праці «Що таке розпещеність?». Автор намагається довести, що несаможиттєвість японця навіть у дорослому віці, залежність від інших є розпещеністю (甘え — *amae*). Слово *amae*, що в японській мові означає «оригінальне», «своєрідне», «особисте», «самобутнє» (独自) можна розглядати як традиційний засіб позначення зв'язків між матір'ю і дитиною. Тобто *amae* — це така особливість людини, якої можна позбутись лише в процесі розвитку самої особистості.

Соціопсихолог Х. Мінамі у праці «Его японця» зауважує, що японці дивляться на себе очима сторонніх людей. Інакше кажучи, відчувають своє «я» через ставлення до них інших. Ігноруючи власну точку зору стосовно особистого «я», японці не набувають самовпевненості і суб'єктивності. Це породжує нестійке відчуття власного «я». Звідси випливає, що японцю як індивідові бракує суб'єктивності.

Візьмемо до уваги вищезазначені теорії «культури скромності» Р. Бенедикт, «суспільства вертикальної форми підпорядкування» Т. Накане, «культури розпещеності» К. Дої та «нестійкого відчуття особистого "я"» Х. Мінамі. Усі вони мають один загальний недолік. А саме, — всі вони апелюють до моделі людського середовища, в якому індивідуал постає як незалежний (автономний) суб'єкт дії (自律的な行動主体). Тобто в усіх цих теоріях японця розглянуто з позицій ізоляваності, відсутності міцних зв'язків з навколишнім середовищем. На наш погляд, це позиція методологічного індивідуалізму. Є й інші підходи до розв'язання поставленої проблеми.

Чи не є слушним переглянути її, приділивши серйозну увагу особливостям поведінки японців? Наприклад, намагання японця заздалегідь уникати втрати скромності, про що згадує Р. Бенедикт, не слід розуміти як відсутність у нього саможиттєвості. Причиною такої поведінки може бути врахування важливості

для нього зв'язків з оточенням. Оскільки японське суспільство формується на принципах вертикального підпорядкування, можна зрозуміти, чому Т. Накане не згадує про прагнення японців належати до будь-якої суспільної групи, що діє на певній території, а її члени об'єднані горизонтальними зв'язками.

Звернімося до теорії К. Дої. Він стверджує, що японець не може стати особистістю доти, доки не досягне достатнього рівня розпещеності. Але таке твердження наводить на думку про велике значення в цьому процесі тісних взаємин людського середовища. До того ж, у праці «Его японця» Х. Мінамі японець задля зміцнення відчуття власного «я» прагне інкорпоруватись у певний колектив (集団我). Все це переконує у дієвості взаємин людського середовища в процесі становлення особистості суб'єктивності японця (自己の主体性).

Таким чином, теорії Р. Бенедикт, Т. Накане, К. Дої, Х. Мінамото, мабуть, варто сприймати не стільки як аргументацію самодостатності/незалежності індивідуала, а як соціологічний аналіз особливостей суто японського способу життя. Таку позицію можна назвати «методологічним релатумізмом» (方法論的關係体主義). Ця позиція контрастує з методологічним «індивідуїзмом», який є найбільш уживаним різновидом «методологічного індивідуалізму» (方法論的個人主義).

Контекстуал і міжлюдські стосунки

В японознавчих дослідженнях ще й досі перехід від парадигми методологічного індивідуалізму до парадигми методологічного релатумізму вимагає заміни референта системи людського середовища (人間システムのリファレンス), тобто заміни індивідуала, який уособлює індивіда, контекстуалом, який уособлює релатума. Релатум, по-перше, представляє систему особистих зв'язків із безліччю людей і, по-друге, контекстуальну модель системи людського середовища.

Здавна поняття «японець», «японці» асоціюються зі значенням китайського слова 人間: «світ», «суспільство», «людське середовище», «стосунки між людьми» тощо. Слово 人間 в японській мові набуло таких асоційованих із китайськими значень, як «людина», «люди», «людство», «жити в людському середовищі» тощо. Якщо поміняти місцями ієрогліфічні морфеми у слові 人間, матимемо слово 間人 зі значенням: «людина середовища» (контекстуал) як модель людського середовища.

На відміну від такої моделі, існує модель індивідуала, що уособлює індивіда, за якою дві особи, перебуваючи в особис-

тих зв'язках, пильнують за власними життєвими просторами, щоб запобігти втручанню з боку партнера. Взаємодії між обома сторонами відбуваються лише на взаємовигідній основі і на певній території (場), яка лежить за межами їхніх власних територій. До того ж, оскільки ці взаємини відбуваються з метою отримання надприбутків, у разі їх зменшення стосунки між сторонами відразу припиняються. За таких взаємин у сторін відсутній інтерес до позиції партнера [14]. За такої моделі взаємини в людському середовищі є джерелом і важливим засобом *буття особистості* (自己).

Цій моделі протиставляється модель контекстуала, за якою вважається, що взаємини в людському середовищі є необхідною умовою *формування особистості*. При цьому життєвий простір одного із партнерів досягає простору, в якому діє другий партнер, внаслідок чого створюється достатньо широкий спільний життєвий простір. Отже, взаємодія відбувається в цьому просторі і постає як суспільно корисна діяльність, що базується на обміні досвідом партнерів-особистостей [26]. Сутність кожної такої особистості контекстуального характеру дослідник Б. Кімура передає за допомогою слова 自分 (дзібун) — «я», «власне», «моє», «особисте» тощо. Ієрогліф 分(бун) — «частина», «частка» — вказує на те, що кожен суб'єкт дії (партнер) (自) виконує свою частину партнерських функцій у межах спільного життєвого простору [12]¹ без чого неможлива самоактуалізація особистості.

Упродовж усього існування людства сім'я, родина, нація завжди мали більше авторитету, ніж індивід. Тобто можна стверджувати, що саме контекстуальна модель була і залишається найбільш поширеною формою організації людського середовища. І коли спільне життєве середовище, створене за контекстуальною моделлю, внаслідок модернізаційних процесів втрачає такі якості, як контекстуальна спільність, настає час індивідуала. Отже, контекстуальна модель в організації суспільства вважається первинною, а модель індивідуала є її особливою формою.

Сутність стосунків між контекстуалами відрізняється від взаємин між членами сучасного суспільства, в якому домінує принцип 自他 («я» та «інші»). Ці зв'язки відрізняються навіть

¹ Ієрогліфічне сполучення 自分 (дзібун) тлумачиться як розуміння/врахування/ усвідомлення 自己 (дзі) свого справжнього (分) місця в контексті міжлюдських стосунків. Тобто слово «дзібун» означає особисту (分) частку (自) участі в контексті стосунків, тобто враховується ще й участь і роль партнера. До речі, це слово в китайській мові (з якої його було позичено) має значення «передбачати можливість/неможливість чого-небудь». — Прим. перекладача.

за формами угод, які укладаються між сторонами. У першому випадку вони здійснюються на природній основі (йдеться про спільноту, члени якої пов'язані тісними зв'язками). Такі непомітні оку зв'язки динамічні і необмежені. Все це сприяє встановленню випадкових зв'язків між членами спільноти. Тут неможливий категоричний розрив укладених угод навіть за наявності несприятливих обставин. Ці зв'язки/угоди не лише необхідні та обов'язкові, вони набувають рівня усвідомленої особистої близькості між сторонами. В такій спільноті реалізуються проблематичні для людського середовища зв'язки. І хоча їхню природу встановити неможливо, така спільнота спроможна забезпечити їх прозорість і взаємну реалізацію.

Наприклад, часто трапляється, що під час першого випадкового знайомства японці поведуться так, ніби здавна знають один одного. Розповідаючи про власні справи, вони набувають нових знайомств. Коли японець намагається познайомитись із новою людиною, йому необхідно знати когось, хто її знає. Без посередника налагодження зв'язків стає проблематичним. Отже, для японців встановлення міжособистісних зв'язків — це серйозна справа. Цьому сприяють наявні тісні взаємини в самому середовищі.

Тут варто зазначити, що в тому суспільстві (організації), де немає тісних взаємин, межі його network нескінченно розширюються, а зв'язки між членами такого велетенського суспільного організму не можуть бути цілісними. Сутність необмеженого network-суспільства досягнути неможливо. На нашу думку, лише припинивши розширення такого network, можна сприяти створенню тісних взаємин між зацікавленими сторонами.

До речі, щодо суспільних зв'язків між індивідуалами, то вони характеризуються необмеженістю і безперервністю, оскільки уявлення індивідуала стосовно життєвих принципів базуються на відомому вислові Декарта: «Я мислю, отже, я існую» (我思ふ、ゆえに我あり).

На відміну від індивідуала, контекстуал як уособлення тісних взаємин у спільноті, спирається на принцип: «Я уособлюю зв'язки, отже, я існую?» (我結ぶ、ゆえに我あり). Усвідомлення японцем себе як особистості асоціюється з його тісними взаєминами у спільноті.

Суспільство як система складних міжлюдських стосунків

Дослідження моделі людського середовища (人間モデル) на основі заміни індивідуала контекстуалом є необхідною умовою нового бачення парадигми для японознавчих досліджень. Але

цього недостатньо. Успіхи японознавчих досліджень, проведених на основі співставлення моделей індивідуала та контекстуала, є лише певним внеском у соціологічну науку. Для розуміння принципів формування японської системи соціального устрою в контексті її місця у глобалізаційних процесах потрібні глибші теоретичні розробки. А це, у свою чергу, вимагає перегляду наших уявлень стосовно основних властивостей соціальної системи.

До цього часу в теоріях суспільних систем основна увага приділялась дослідженням, що базувались на історичних, культурологічних даних, а проводились з використанням конструктивного методу (構造二機能主義的アプローチ). Серед соціологів-компаративістів розвинених країн побутує думка про те, що, оскільки кожне суспільство вирізняється особливостями культури, їх розділяють протистояння і ворожнеча. І саме тому відсутні критерії визначення соціальної системи як цивілізації з універсальними основними властивостями. До якої теорії ми не звернулися б — чи до конструктивізму Т. Парсонса, чи до цивілізаційної теорії С. Хантінгтона, — всі вони спираються на історико-культурологічні чинники, вважаючи їх суттєвими. Проте зазначимо, що соціальні системи в своїй основі є цивілізованими утвореннями, в яких хоча й є елементи загальної культурності (通文化性), але також постійно присутні речі, стан яких не є визначеним.

360895
Безумовно, цивілізовані суспільства перебувають у певній системі; проблематичним є лише встановлення різниці між ними. Ця проблема значно спрощується, якщо порівняти суспільства — сусіди. З цього випливає, що в дослідженні соціальної системи як такої потрібен комплексний підхід. Взаємодія різних чинників постає як динамічна система, функціонування якої супроводжується появою неочікуваних властивостей. За визначенням К. Канеко та І. Цуда, система уособлюється взаємозв'язками основних її елементів та динамічними змінами цих зв'язків [9]. Іншими словами, йдеться про системи, що розглядаються в теорії численних динамічних зв'язків [10]. За Ф. Йонедзава, внаслідок взаємодії основних елементів у системі виникають несподівані складні ситуації [7]; у процесі взаємодії суб'єктів наміри однієї сторони (яка виступає як особистість) коригуються без будь-якого примусу з боку партнера завдяки толерантності останнього. В свою чергу, партнеру також потрібне коригування його дій відповідно до ситуації, що складається в цьому просторі (場). Тобто за таких умов, які динамічно змінюються відповідно до дій партнера, і за умови наявності

зразків порівняно стабільних взаємин, між сторонами можна простежити елементи соціальної системи. Певна річ, тут йдеться про абстрактну систему, не прив'язану до конкретної ситуації. Соціальна система — це комплексне (складне) утворення зі своїми особливостями [8]. «Складне», що наближається до хаотичного, але не є таким. Узагалі складну систему можна розглядати як таку, що сама себе впорядковує; її можна назвати також «хаотичними взаєминами», або «системою врахування обставин під час самоорганізації» (自己組織の臨界点). Зрозуміло, встановити принципи такого упорядкування вельми важко, оскільки розуміння складних речей досягається через комплексні дослідження [27]. А отже, зрозуміти динаміку складної системи неможливо, спираючись лише на визначені основні елементи системи, тобто через застосування так званого методу редукції, побудованого на принципі «nothing but-ism» (A є B, B є C, C є ...).

Розглянемо епізод із повісті про одного китайського правителя «Первісний хаос» (混沌) у китайській класичній праці «Чжуан-цзи». Йдеться про те, як цей правитель із обличчям без очей, вух, носа, рота влаштував щиросердний прийом Правителю Півдня та Півночі (南と北の皇帝). Останній на знак подяки зробив господареві на обличчі шість отворів (по одному щодня). Але на сьомий день той помер. Цей епізод є ілюстрацією того, як системне упорядкування через визначення структурних елементів призвело до зворотного ефекту — руйнування того, що упорядковувалося. Отже, такого роду упорядкування хаотичної системи, тобто застосування редукційованої/спрощеної парадигми представляє соціальну систему не як животворну динамічну структуру, а як незмінне статичне утворення. Щоб зрозуміти, що являє собою складна система з точки зору її функціональних можливостей, необхідні інші підходи до визначення парадигми. Саме такі підходи подаються у вищезгаданій праці «Чжуан-цзи». Наведемо одну цитату: «*Це перетворюється в те; те, в свою чергу, перетворюється в це. І те містить в собі і це, і не це. І це містить в собі і те, і не те. Отже, чи є взагалі це і те? Чи немає ані цього, ані того? Це і те не можуть бути елементами пари. В цьому сутність Дао речей. З сутності Дао починається це коло нескінченних циклічних змін речей. І це (позитивне) постає як нескінченне, і не це (негативне) постає як нескінченне*» [33]. Все це подається як схема протистояння *цього і того*, які є основними структурними елементами системи. Тобто ідея парності *цього і того* не розглядається, а йдеться про важливість того, що можна

образно представити як функцію «завіси дверей», в отвір якої вставлено вісь, навколо якої стулка циклічно рухається. Отже, тут не зіставляються позиції «я» (це) та «інші» (те), а йдеться про забезпечення нескінченних циклічних змін у системі, тобто про те, що образно представлено функцією «завіси дверей». Саме в цьому полягає методологічний підхід до розуміння складної хаотичної системи.

Але що ж стоїть за поняттям «завіса»? Перед вищенаведеною цитатою в «Чжуан-цзи» подається такий текст: «Якщо річ або річ породжуються з *цього*, це не означає, що також і не з *того*. І навпаки, якщо річ породжуються з *того*, це не означає, що також і не з *цього*. Того, що «я» [як контекстуал] — це «він» ззовні не видно, але мені про це відомо. Отже, *те* походить з *цього* і, відповідно, це — з *того*. До того ж, актуалізація *цього* і *того* відбувається одночасно» (34).

Таким чином, основні структурні елементи кожної окремої системи не є самостійними та незалежними, вони перебувають у тісних взаємозв'язках. Складність цих взаємозв'язків полягає в їхній одночасній актуалізації та взаємозалежності. І саме розуміння цього дає можливість визначити основну парадигму системи.

Місцезнаходження вісі взаємозалежних зв'язків основних структурних елементів системи образно представляється згаданою вище «завісою дверей». Соціальна система як складне утворення також не складається з незалежних індивідів (її основних елементів), а формується через взаємозв'язки цих елементів (індивідів), або організацій чи колективів. При цьому стрижень взаємозв'язків уособлюється функцією «вісі завіси».

Погляд на самоутворення соціальної системи на основі саме таких взаємозв'язків побутує здавна не лише в Китаї, а й в інших країнах Сходу, включаючи Індію. Теорія незалежного співіснування була розроблена ще в давнину індійським філософом Нагараджуною, засновником буддистського вчення махаяни. В головній праці цього філософа — «Вчення про середину» (中論), — концепція якої близька до концепції праць Декарта, подається теза: «Моя особиста природа (оригінальність), а також природа (оригінальність) інших — це буття окремого індивіда в соціальній системі». Але з якої із цих двох взаємопов'язаних сторін треба починати, визначаючи джерело цього взаємозв'язку (緣起)? Проблематичне питання. Кожна зі сторін припускає існування партнера, але одночасно заперечує таке існування, тобто обидві сторони перебувають у так званому

антиномічному¹ зв'язку. Отже, через таку невизначеність ролей сторін відповідь на питання про джерело взаємозв'язку залишається проблематичною. В такому разі наголос доводиться робити не на понятті «джерело взаємозв'язку сторін», а на понятті «джерело заперечення сторін». Але це вже питання релігійного плану [18].

Всупереч цій концепції японський філософ Т. Ямауті акцентує увагу на взаємозалежності «особистої природи (оригінальності)» (自性) і «джерела взаємозв'язків із іншими» (緣起). Він вводить в обіг поняття «межа взаємозалежності» (依止), яке в нього постає як мета, джерело взаємозв'язків і яке об'єднує вищезгадані дискусійні питання [37]. Таким поняттям визначаються основні координати межі взаємозалежності релативів, тобто йдеться про так звану критичну зону системи, де автономність (відокремленість) і зв'язаність постають як одне ціле. Інакше кажучи, це є межі того життєвого простору (場), в якому взаємодіють сторони і про стан якого по-своєму дбає кожна з них як складовий елемент системи, а це вказує на те, що на межі взаємозалежності обидві сторони мають максимальні можливості щодо спільного володіння життєвим простором. Отже, саме життєвий простір між контекстуалами відповідає уявленню про модель людського середовища (人間). Контекстуал — це людина з тонким відчуттям меж простору (場), в якому вона діє, оскільки чітко усвідомлює важливість значення меж взаємозалежності (依止) у партнерських стосунках.

На думку дослідника Т. Ямауті, метаджерело стосунків «Я» — «інші» міститься не в прямому протистоянні партнерів, а у взаємному очікуванні появи партнера [38]. Останнє сприймається як актуалізація середовища (場), в якому реалізуються стосунки між взаємозалежними сторонами як між головними складовими елементами системи. Тут систему гіпотетично виведено як таку, що представлена індивідуалами та зв'язками між ними. Про такий спосіб представлення життєвого простору зв'язків пише Х. Юкава у своїй праці «Теорія елементарних просторів» [35]. Філософ І. Нісіда також акцентує на цьому увагу. У цих авторів *простір зв'язків* уособлюється особистостями, що до нього належать (場所の自己) [22].

Спираючись на положення теорії І. Нісиди, дослідник Х. Сімідзу запропонував імпровізовану модель, важливе місце в якій

¹ Антиномія (грец. anti — проти, nomos — закон) — протиріччя в законі. Тобто антиномія — це протилежність між двома судженнями, які взаємовключають одне одного, але одночасно видаються правильними.

займає думка про те, що інформація-предикат, яка циркулює в життєвому просторі, обумовлює дії суб'єктів. Серйозна увага приділяється саме проблемі особистості, яка належить спільному життєвому просторові [21]. Інший дослідник С. Ендо разом із католицьким патером Й. Іноуе на основі теорії буття І. Нісіди висунули теологічну концепцію існування спільного життєвого простору. І. Нісіда ставить питання про те, чи може життєвий простір поставати як реальний (субстантний) індивід, подібно до того, як згущення енергії постає як маса (субстанції). Християнський теолог С. Ягі на основі цієї теорії взаємозв'язків життєвого простору будує свою тезу «фронтальної структури» (フロント構造) — системи, що базується на принципі подвійного сприйняття одного й того ж, як, наприклад, та сама стіна сприймається з одного боку як фасад, а з другого — як елемент конструкції цієї стіни [36]. Раніше вважалося, що життя індивіда є абсолютно прозорим і тому його зв'язки у життєвому просторі не бралися до уваги. Але дослідження свідчать, що такі зв'язки не можна вважати чимось неповноцінним, — зауважує Н. Фудзісава. Цей дослідник вважає, що таке «індивідуальне» (без взаємозв'язків) постає лише як одиниця виміру, яка набуває змісту незмінної реальності. Хоча ця одиниця і є елементарною, винайденою методом реконструювання, припускається, що вона має оригінальну і самобутню індивідуальність, яка є самодостатньою. Зрозуміло, що така індивідуальність не здатна існувати ні в природі, ні в людському середовищі. Реальна індивідуальність формується у взаємозв'язках з усім середовищем і з іншими індивідуальностями [23]. Щоб дістатися до сутності такого складного утворення, як соціальна система, треба докорінно змінювати погляди на людське середовище [28].

Нові підходи до методології дослідження людського середовища

Гнучкий підхід до дослідження людського суспільства базується на чотирьох методологічних принципах:

1. Під час дослідження людського середовища необхідно, як і в природничих науках, ставитись до нього як до чистого об'єкта і не забувати, що сам дослідник виступає як суб'єкт дії. Треба діяти не з позиції третьої, незацікавленої сторони як пасивного спостерігача, а з позиції власної належності до життєвого простору з реальними діями суб'єктів. Така позиція схожа на ту, яку дослідник Я. Мураками

називає інтерпретацією трансцендентної точки зору з позиції життєвого простору [19].

2. Людське середовище необхідно досліджувати не як окрему апіорну сутність (субстанцію) методом реконструювання основних складових, а як утворення (істоту), що динамічно і безперервно розвивається. Тобто дослідження мають вестися з урахуванням обставин, які постійно змінюються в життєвому просторі.
3. Зазвичай дослідженням людського середовища займаються люди, які намагаються за мінімальних матеріальних витрат досягнути великих результатів; їх не задовольняють гіпотетичні висновки. Безперечно, раціональна діяльність є прибутковою, але такі дослідження часто мають справу з нелінійними системами, для яких характерними є нераціональні дії суб'єктів, які не можна вивчати методами простого обчислення (наприклад, коли люди всупереч інстинкту самозбереження йдуть на смерть заради принципів або сліпо копіюють моду).
4. Дослідження людського суспільства, як правило, здійснюються на рівні таких різних елементів системи, як індивід, колектив, соціум. Проте ці елементи практично є координатами системи людського середовища. Тому сприйняття індивіда та суспільства як опозиційних сторін є нелогічним. Вищенаведене свідчить про те, що не існує жодної теорії, яка б спиралася на тезу абсолютної несумісності індивідуального і суспільного. До речі, Кестор стверджує, що можна говорити про реальне існування системи людського середовища типу холон (whole one), яке поєднує в собі індивіда і суспільство.

Отже, нова модель людського середовища має бути:

- 1) суб'єктивною і здатною до відображення властивостей певного середовища;
- 2) не субстантивованою і не частковою;
- 3) не раціональною і не цілеспрямованою;
- 4) системно-структурною.

Взагалі кажучи, вона має бути гнучкою. Негнучкій моделі індивідуала з її егоцентризмом притаманні такі властивості, як об'єктивність, субстантивність, раціоналізм, лінійність тощо. В такій моделі людське середовище не є завершеним в аспекті представлення особистості, тому що таке середовище створене самим суспільством.

Модель людського середовища близька до контекстуальної моделі (間人モデル) з її активними міжлюдськими зв'язками,

тому сутність людського середовища краще розуміється зсередини. До того ж, такому середовищу притаманна нелінійність процесів, що відбуваються в ньому. Замість пошуку раціональних способів задоволення потреб суб'єктів дії, зразків соціального устрою, краще зайнятися розкриттям особливостей міжсуб'єктних стосунків та залежності таких взаємин від обставин та життєвого простору (場). Це може сприяти кращому розумінню системи міжлюдського середовища. Тому норми поведінки суб'єктів, які відповідають специфіці життєвого простору, ми називаємо «стандарти поведінки» або «поведінкові стандарти» (標準). Ці «стандарти» слід розуміти як норми поведінки, що передують намірам суб'єкта, тобто визначені як такі, що відповідають певній ситуації. Поведінка суб'єкта, яка базується на таких «стандартах», називається ситуативною поведінкою (状況型行為) [29]. Сутність такого типу поведінки важко зрозуміти тому, що вона актуалізується у зв'язках, невидимих третій стороні¹. Не зрозумілі для іноземця дії японця можна вважати класичним прикладом ситуативної поведінки. На противагу цьому так звана «зразкова» форма поведінки (規範型行為) євро-американського суб'єкта є чітко визначеною і зрозумілою для сторонніх осіб. Проте «ситуативна» поведінка як зразок поведінки суб'єкта притаманна не лише японцям. Наприклад, принципи поведінки індіанців племені навахо дуже схожі на принципи поведінки японців. В основі їхнього поводження лежить не дотримання якихось абстрактних категоричних принципів, а слідування традиціям, етичним нормам, що відповідають певній ситуації. І першим, і другим притаманні відчуття скромності і постійне прагнення до підтримки дружніх стосунків з оточенням. Антрополог-навахознавець Клайд Клакон (Clyde Klukhohn) пише: «Люди племені навахо ніколи не замислюються над тим, що таке добро, а що таке зло. ...Для них мораль не є чимось абсолютним, прийнятим раз і назавжди; їхнє ставлення до моралі залежить від ситуації. У них стоїть на першому місці думка про результат» [13]. Таку гнучку соціальну систему, в якій є нормою принцип «ситуативної» поведінки, можна назвати соціальною формою зі складними стосунками. Поняття «ситуативне» в нашому розумінні — це життєвий простір суб'єкта дій. Тобто це не лише середовище, в якому існує певне суспільство; «ситуативне» слід розуміти як

¹ Очевидно, тут ідеться про «стандарти», які формуються на рівні гештальтів, а можливо, і є гештальтами. Їх актуалізація починається на рівні аперцепції з подальшим переходом на перцептивний рівень. — Прим. перекладача.

динаміку зв'язків, що будуються в межах взаємин конкретного людського середовища. Отже, в ситуаціях, невід'ємних від конкретних міжлюдських взаємин, наміри особи коригуються залежно від реакції партнера, а останній, у свою чергу, коригує свої дії залежно від поведінки першого. Власне, саме така «недекларованість» міжлюдських стосунків є сутністю суспільної системи складних взаємин (複雑系社会システム).

«Довіра» як принцип формування суспільства

Останнім часом дедалі популярнішими стають теорії, спрямовані на дослідження принципів формування суспільних систем складних взаємин. Підґрунтям цих теорій є теорія метасистеми, про яку йшлося вище. При цьому навіть у загальних уявленнях про зміст поняття «формування суспільства» йдеться про автогенні компілятивні (*autogenous compilation*) процеси його формування. Ці процеси не є рукотворними: основою їхньої автогенності є певна організація суспільства, тобто вони (процеси) породжуються саме цією організацією. Сказане можна краще зрозуміти через такий приклад. Під час руху високошвидкісною магістраллю бачимо на задніх дзерццях малогабаритної вантажівки попередження: «Обережно. Можливе зіткнення». Під попередженням додано: «Я дотримуюся встановленої швидкості». Оразу видно, що такий дисциплінований водій працює у якійсь фірмі, але саме це попередження вказує, навіть свідчить про те, що водій не застрахований від аварії на дорозі. Цього водія можна похвалити за його дисциплінованість, але, якщо дотримуватися правил дорожнього руху буде водій лише одного автомобіля, кількість аварій від цього не зменшиться. Якщо решта водіїв не будуть дотримуватися цих правил, то автомобіль саме цього дисциплінованого водія стане причиною аварії. Напис «Я дотримуюся встановленої швидкості» у певному сенсі постає як заява, що задовольняє лише одну особу. Цей водій через виокремлення свого автомобіля у такий спосіб намагається сприяти удосконаленню суспільства. Але результатом є лише привертання уваги до себе, оскільки в центрі цієї акції постає лише один індивід. На високошвидкісній магістралі важливим є забезпечення безперервного руху навіть із перевищенням встановленої швидкості. Йдеться про сприйняття за норму порушень правил дорожнього руху, але такі ситуації треба брати до уваги. Тому на магістралі безперервного руху порядок у транспортному потоці як

системі складних зв'язків має встановлюватися природним шляхом, тобто слід цілковито покладатися на систему, що сама себе формує. Транспортний потік, що базується на природному відчутті взаємодовіри, не досягає повного і закінченого формування, але є дуже схожим на організацію суспільної системи. В межах подібного до нього життєвого простору (場) діють принципи формування суспільства, що уособлюються взаємодіями суб'єктів. Якщо порівнювати можливі принципи дій індивідів, кожен з яких дотримується правил дорожнього руху, гнучкий принцип формування транспортного (спільного) руху відповідає реальній ситуації в конкретний момент. Суспільна система, яка формується за моделлю формування транспортного потоку на високошвидкісній магістралі, є високоефективною. Отже, вищезгадана ситуативна поведінка суб'єкта в життєвому просторі (場) — це його дії, що базуються на взаємозв'язках з іншими при сприйнятті інформації про поточну ситуацію в даному просторі. При цьому виникає питання, чи не буде проявлятися така поведінка японців у майбутніх глобалізаційних процесах?

Річ у тім, що саме формування структури незбалансованої (гнучкої) складної системи на основі внутрішніх органічних взаємозв'язків є (для японців) звичайним життєвим процесом. Такий процес біолог Умберто Матурана (H. M. Maturana) та інші називають самопородженням (autopoiesis — 自己創出) [17]. Німецький соціолог Ніколас Лахман (N. Luhmann), спираючись на це положення, пояснює суть суб'єктивного в суспільній системі як такого, що набуває актуальності через зв'язки з основними структурними елементами [15]. Дослідник надає великого значення взаємодовірі в межах цих зв'язків, оскільки, окрім довіри до партнерів, з якими доводиться взаємодіяти, у вже наявній суспільній системі не існує інших більш ефективних способів дії в умовах складних взаємин життєвого простору [16].

Варто зазначити, що *теорія довіри* Лахмана акцентує увагу на важливому значенні взаємозалежності членів суспільної системи, для якої характерне самопородження. Тут доречним буде згадати про те, що філософ-історик Франсіс Фукуяма (Francis Fukuyama) з тих самих позицій термін «довіра» представляє як суспільний капітал (社会資本). Основою цих положень є те, що соціальне життя — це співпраця людей. В людському колективі діють єдині оціночні критерії, норми, стандарти тощо. І там, де колективні здобутки переважають здобуте індивідами, там на суспільному рівні виникає глибоке відчуття

довіри (до суспільної системи). Це відчуття стимулює суспільства до розбудови і, разом з тим, постає рушійною силою створення «суспільного капіталу», який згодом забезпечить розвиток майбутньої системи ліберальної економіки. На нашу думку, Японію, Німеччину і Америку можна розглядати, як суспільство довіри з високорозвиненим суспільним капіталом [24]. На думку Фукуями, розбудова суспільної системи в Японії має здійснюватись саме через активне поширення «суспільного капіталу», який базується на довірі. Така позиція дослідника має багато спільного з теорією Лахмана, яка апелює до *довіри* як до того, що здатне упорядкувати хаос складної суспільної системи. В обох цих теоріях ідеться про тісні взаємини між членами суспільства, зокрема, про відчуття взаємодовіри і взаємозалежності.

Результати проведеного опитування в 20 країнах світу, в якому взяло участь близько 6-ти тисяч респондентів, свідчать про те, що в Японії і в інших країнах переважна більшість осіб надає перевагу контекстуалізму перед індивідуалізмом. При цьому зазначимо, що кількісний показник таких респондентів у США та інших країнах Заходу вищий, ніж в Японії, а це свідчить про появу нових точок зору, в яких вже немає місця для традиційних положень порівняльної соціології [30]. Отже, очевидним є серйозне ставлення світової громадськості до принципів міжлюдських стосунків.

З позицій економічної теорії класичної школи програми, що враховували волонтаристські раціональні вимоги індивідуала і були зорієнтовані на максимальне задоволення потреб людини, вважались нормальним явищем. При цьому суб'єктивна оцінка міри задоволення таких їхніх потреб, виходячи з вартості матеріальних цінностей та їх використання, кваліфікується як «ефективність». Розбудова економічної системи відбувається всередині економічного ринку. Але якби ця система сприяла створенню повністю збалансованих економічних зв'язків і, відповідно, максимізації економічного ефекту, то вона (максимізація) могла б стати основним принципом формування економічної системи. Проте оскільки реальні економічні процеси відбуваються за нелінійними законами і характеризуються складними зв'язками, на нашу думку, цей принцип швидше за все відбивається у вищезгаданій тезі про довіру [31]. Якщо суспільство справді здатне до саморозбудови на основі довіри його членів, то принцип формування японського суспільства, яке базується на тісних людських взаєминах, можна прийняти за модель.

Література

1. 青木昌彦『経済システムの進化と多元性—比較制度分析序説』東洋経済新報社、平成七年、一九～二一頁 (Aoki M. Еволюція та плюралізм економічної системи — вступ до порівняльного системного аналізу. — Японія: Тойо кейдзай сімпося, 1995. — С. 19—21).
青木昌彦「システムとしての日本企業」青木昌彦・ロナルド・ドーア編『国際・学際研究システムとしての日本企業』NTT 出版、平成七年、十三～四八頁 (Aoki M. Японські промислові підприємства в зарубіжних дослідженнях / Упор. Аокі М. — Японія: NTT сьуппан, 1995. — С. 13—48).
2. 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波書店、昭和九年、九頁 (Вацугзи Т. Етика як наука про людське середовище. — Японія: Іванамі сьотен, 1934. — С. 9).
3. Там само. — С. 9.
4. 和辻哲郎『倫理学 (上)』岩波書店、昭和十二年、十二頁 (Вацугзи Т. Етика. — Японія: Іванамі сьотен, 1937. — С. 12).
5. 井尻千男「悲観論と改革論—活字のうちそと」日本経済新聞、平成九年二月九日 (Ідзірі С. Песимізм і реформізм. — Японія: газета «Кейдзай сімбун», 09.02.97).
6. 井上洋治「日本文化とキリスト教」『創文』二四五号、昭和六十一年、二頁 (Іноуе Й. Японська культура і християнство // Собун. — Японія, 1986, № 245. — С. 2).
7. 米沢富美子『複雑さを科学する』岩波書店、平成七年、四頁 (Йонегзава Ф. Науковий підхід до складності (суспільної системи). — Японія: Іванамі сьотен, 1995. — С. 4).
8. Там само. — С. 8.
9. 金子邦彦・津田一郎『複雑系のカオス的シナリオ』朝倉書店、平成八年、一五頁 (Канеко К., Цуга І. Хаотичний сценарій складної суспільної системи. — Японія: Асакура сьотен, 1996. — С. 15).
10. Там само. — С. 15.
11. きだ みのる『につぼん 部落』岩波書店、昭和三十二年、八一～八二頁 (Кіда М. Японські поселення. — Японія: Іванамі сьотен, 1957. — С. 81—82).
12. 木村敏『人と人との間 — 精神病理学的日本論』弘文堂、昭和四十七年、一五四頁 (Кімура Б. Міжлюдське середовище (психопатологія в Японії). — Японія: Кобундо, 1972. — С. 154).
13. Kluckhohn C. Culture and Behavior. — The Free Press of Glencoe, 1962. — P. 175.
14. Kuhn A. Unified Social Science. — Doresey, 1975. — P. 105—118; Bass J. The Logic of Social Systems. — 1974. — P. 172—204.
15. Luhmann N., Soziale System, Grundriss einer allgemeinen Theorie. — Suhrkamp Verlag, 1984.
16. Luhmann N. Vertrauen, Ein Mechanismus der Reduction. — Ferdinand Enke Verlag, 1973.
17. Maturana H. R. and Varela F. J. Autopoiesis and Cognition the Realization of the Living, D. Reidel Publishing Co., 1980.

18. 三枝充憲『中論 — 縁起・心・中の思想』上・中・下、第三文明社、昭和五十九年、四〇一、四〇三、五八五、六五一、六五三頁 (*Miega M.* Вчення про середину: концепція джерела взаємозв'язків, простору і середини. — Японія: Дайсан буммейся, 1984. — Т. 1, 2, 3. — С. 401, 403, 585, 651, 653).
19. 村上泰亮『反古典の政治経済学要綱』中央公論社、平成六年、二四～二七頁 (*Мураками Я.* Загальні принципи нетрадиційної політекономії. — Японія: Тюо коронся, 1994. — С. 24–27).
20. 榊原英資『文明としての日本型資本主義—「富」と「権力」の構図』東洋経済新報社、平成五年、二頁 (*Сакакібара Е.* Японський капіталізм як уособлення цивілізації: багатство і влада. — Японія: Тойо Кейдзай сімпося, 1993. — С. 3).
榊原英資「日本型資本主義の特色」「日本異質論の問題点」濱口恵俊編著『日本文化は異質か』日本放送出版協会、平成八年、二七～三四、一五二～一六三頁 (*Сакакібара Е.* Особливості японського капіталізму. До питання про гетерогенність японської культури) // Чи є гетерогенною японська культура? / Упор. та автор передмови Хамагуті Е. — Японія: Ніхон хосо сьуппан кьокай, 1996. — С. 27–34, 152–163).
21. 清水博『生命知としての場の論理』中央公論社、平成八年、二九～八〇頁 (*Сімізу Х.* Логіка життєвого простору. — Японія: Тюо коронся, 1996. — С. 29–80).
22. 上田閑照「場所・私と汝」『西田幾多郎 哲学論集Ⅰ』岩波文庫、昭和六十二年、八九、八四、一四五～一四六頁 (*Yega K.* «Я» і «Ти» як уособлення життєвого простору // *Hiciga K.* Теорія філософії / Упор. Уеда К. — Японія: Іванамі лунко, 1987. — Т. І. — С. 69, 84, 145–146).
上田閑照『西田幾多郎 哲学論集Ⅲ』岩波文庫、平成元年、三二一頁 (*Hiciga K.* Теорія філософії / Упор. Уеда К. — Японія: Іванамі лунко, 1988. — Т. ІІІ. — С. 321).
23. 藤沢令夫「個をどっとらえるか」『世界思想』一四号、昭和六十二年、一～五頁 (*Фугзісава Н.* Що таке «індивідуальне» // Секай сісо. — Японія, 1987, № 14. — С. 1–5).
24. *Fukuyama F.* Trust. — Hamish Hamilton, 1995.
25. 濱口恵俊「日本型システムの成立基盤とその機能・構造的特質」濱口恵俊編著『世界の中の日本型システム』新曜社、平成十年 (*Хамагуті Е.* Основи японської суспільної системи та її структурні особливості. — Японія: Сінйоса, 1998).
26. 濱口恵俊『日本型信頼社会の復権』東洋経済新報社、平成八年、六七～八九、一五八～一五七頁 (*Хамагуті Е.* Реабілітація японського суспільства довіри. — Японія: Тойо кейдзай сімбунся, 1996. — С. 67–69, 156–157).
27. 濱口恵俊「文明としての社会システム」伊東俊太郎編『比較文明学を学ぶ人のために』世界思想社、平成九年、一七四～一七七頁 (*Хамагуті Е.* Суспільна система як уособлення цивілізації // Для тих, хто цікавиться порівнянням цивілізацій / Упор. Іто С. — Японія: Секай сілося, 1997. — С. 174–177).

28. 濱口恵俊「『人間』モデルの変革」『人間文化』一号（滋賀県立大学）、平成八年、二九～三二頁（Хамагүті Е. Реформування моделі «людського середовища» // Культура людського середовища (人間文化). — Японія, університет префектури Сіга, 1996, № 1. — С. 29–32).
29. 濱口恵俊「『状況的』行為の原理」『社会学評論』、一六卷三号、昭和四十一年、五一～七四頁（Хамагүті Е. Суть ситуативної поведінки // Соціологічний вісник (社会学評論). — Японія: 1966. — Т. 16, № 3. — С. 51–74).
濱口恵俊『「日本らしさ」の再発見』講談社、昭和八十三年（Хамагүті Е. Відкриття схожого на японське. — Японія: Коданся, 1988).
30. 濱口恵俊『関係集約型人間による社会編成原理の研究—人間主義・個人主義の国際比較調査』国際日本文化研究センター、平成九年（Хамагүті Е. Дослідження механізмів формування суспільства, що ґрунтуються на міжлюдських взаєминах (на матеріалах опитування громадської думки в Японії та зарубіжних країнах з проблем контекстуалізму та індивідуалізму). — Японія, Центр міжнародних досліджень японської культури, 1997).
31. 濱口恵俊「価値転換の時代—「効用」から「信用」へ」『比較文明』—二号、平成八年、一九～三七頁（Хамагүті Е. Епоха зміни цінностей: від концепції «ефективність діяльності» до концепції «довіра у взаєминах» // Порівняння цивілізацій. — Японія, 1996. — № 12. — С. 19–37).
32. 莊子』第一冊（金谷治 訳注）、岩波文庫、昭和四十六年、二三四～二三八頁（Чжуан-цзи / Пер. з китайської на японську Каная О. — Японія: Іванамі лунко, 1971. — С. 234–236).
33. Там само. — С. 54–57.
34. Там само. — С. 54–57.
35. 湯川秀樹「逆旅（素粒子）」『素粒子論研究』二九卷、昭和三十九年、五一～五六頁（Юкава Х. Зворотний шлях елементарних частинок // Теорія елементарних частинок. — Японія, 1964. — Т. 29. — С. 51–56).
36. 八木誠一『本当の生き方を求めて』講談社、昭和六十年（Ягі С. Прагнення правильного способу життя — Японія: Коданся, 1985).
八木誠一『フロント構造の哲学』法蔵館、昭和六十三年（Ягі С. Філософія фронтальної структури. — Японія: Ходзокан, 1988).
37. 山内得立『ロゴスとレンマ』岩波書店、昭和四十九年、一二三～一二四、一二九頁（Ямауті Т. Логос і лема. — Японія: Іванамі съотен, 1974. — С. 123–124, 129).
38. Там само. — С. 80–81.